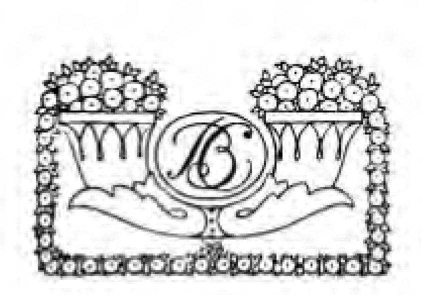
Philosophische
ABHANDLUNGEN

HERMANN COHEN
zum 70sten Geburtstag (4. Juli 1912)
DARGEBRACHT



BERLIN M·D·C·C·C·C·X·I·I
VERLAG BRUNO CASSIRER

Systembildung und Idealismus

Von Nicolai Hartmann in Marburg.

Die Zeiten sind noch nicht allzulange her, dass man glaubte, systematische Grundprobleme mit Begriffen meistern zu können, die man in feste, unverschiebbare Formen geprägt, gleichsam ein für allemal umgrenzt und stabiliert hatte. Als ein solches Umgrenzen und Stabilieren verstand man die Definition. Je fester ein Begriff stand, desto besser gesichert schien er. Das philosophische System, so meinte man, müsste aus lauter solchen feststehenden Gliedern bestehen. Und in dieser Stabilität konnte man sogar das höchste Ziel alles Philosophierens zu erreichen hoffen. Hat doch Philosophie, wie jede Wissenschaft, immerdar das Bestreben, Unumstössliches aufzustellen, und scheint doch dieses sich unmittelbar im stabilen Begriffscharakter auszuprägen.

Das dogmatische Denken aller Zeiten hat so gedacht. Und dieses ist weder jetzt überwunden, noch kann die menschlich-endliche Vernunft jemals seiner ganz entraten. Die Tendenz zum Gesicherten, Feststehenden muss ihr bleiben. Sie ist als solche im Recht. Es ist aber Sache einer höchst kritischen Unterscheidung, den Anspruch einer Tendenz lebendig zu erhalten, den des fertigen Resultats aber von sich zu weisen. Das scheinbar Stabilierte ist immer dasjenige, was im Kampf der Meinungen zuerst fällt. Es ist eine Schranke des Denkens und als solche willkürlich. Nur wo man es mit der Beweglichkeit des Gedankens selbst aufnimmt, gewinnt man das, was durch die Anforderungen anderer Problemketten nicht umstösslich ist. Und es ist ein solches dann auch nur deswegen, weil es beweglich ist, d. h. weil es ferneren Ansprüchen

der Umformung genügen kann. So war der Substanzbegriff illusorisch, so lange man ihn im Gegensatz zur Bewegung fasste. Das zugrunde liegende Beharrende musste immer wieder und wieder sich am Anspruch der Bewegung aufheben. Nur wo die Bewegung selbst als Beharrendes gefasst wurde, gewann die Substanz als Grundbegriff diejenige Bewegungsfreiheit, durch welche ihr die systematische Anpassungskraft an neue Problemstellung gesichert ist.

Die gleiche Anpassungskraft muss allen systematischen Begriffen eigen sein. Und das ist kein Widersinn. Der Begriff ist eben nicht etwas, das selbst stillsteht und anderes stillstellt, sondern etwas Bewegliches, sich in seinen Anwendungen Abwandelndes. So sagt Hermann Cohen in seiner Logik der reinen Erkenntnis (S. 281 f.), wo er die Systemstruktur des Begriffs von der Allheit und dem Ganzen unterscheidet, von den Elementen des Begriffsinhalts: „Man braucht sie nicht als gegebene, aber als rein erzeugte, und deshalb in der Funktion variable. Diese Variabilität ist bei den Teilen ausgeschlossen; wenn sie sich verändern, so verändern sich eben die Teile selbst, und somit das Ganze." Im Begriff müssen die Elemente variabel sein, ohne doch in ihrer Beweglichkeit die Einheit des Ganzen zu verschieben. Der echte logische Begriff ist nicht statisch, sondern dynamisch zu denken. Er ist der Abwandlung, der Anpassung an unendliche Sonderaufgaben fähig. Zur genauen Formulierung und Durchführung für die theoretischen Wissenschaften hat Ernst Cassirer diesen Gedanken gebracht in seinem Werke „Substanzbegriff und Funktionsbegriff". Der Begriff als Substanz ist das statische Mittel dogmatischer Festlegung. Der Begriff als Funktion ist das bewegliche Vehikel für den lebendigen Gedanken.

Dass aber auf die philosophischen Fundamentalbegriffe das gleiche zutrifft, und dass auch sie funktionale Einheiten variabler Elemente sind, ist eine Konsequenz, die noch lange nicht in genügender Schärfe gezogen ist. Indessen ist diese Konsequenz unvermeidlich, ja vielleicht hier schwerwiegender als sonst wo. Aber nur die systematischen Durchführungen selbst können für sie sprechen.

I.

Ein Kategoriensystem, das man der Logik zugrunde legt, hat allemal etwas Unfertiges, Versuchsmässiges an sich. Und das eben deswegen, weil es nur für die Logik zugrunde gelegt wird. Die

Lage ändert sich erst, wenn man zugleich die untheoretischen, d. h. die ethischen, ästhetischen und psychologischen Probleme zurate zieht. Das mag auf den ersten Blick so unmöglich als unzweckmässig erscheinen. Es ist dennoch als Forderung genau so wichtig wie die Beziehung der mechanischen Begriffe auf die mathematischen einerseits, auf die biologischen andererseits. Diese Beziehung ist ihnen nicht unwesentlich. Vielmehr wäre ihre Isolierung in der Spezialwirtschaft, von logischem Standpunkt aus gesehen, eine willkürliche, nur der wissenschaftlichen Abstraktion eigentümliche. Die Weite und Leistungsfähigkeit der zugehörigen Kategorien kommt erst zum Vorschein, wenn man das mechanische Problem den übrigen Objektproblemen einordnet, seine Prinzipien für weitere und kompliziertere Problemstellung fruchtbar macht.

So sind auch die logischen Probleme nichts in sich Abgeschlossenes. Schon das Kantische Ideenproblem zeigt das Hineinspielen übertheoretischer Gesichtspunkte. Zugleich zeigt das ganze kritische System ein ununterbrochenes Hinarbeiten auf die Ethik. Was Kant in der zweiten Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft ankündigt, erfüllt sich auf praktischem Gebiet: Ethik ist nur möglich im Zusammenhang eines Systems, dessen erstes Glied (Logik) den transzendentalen Gesichtspunkt begründet. Durch diesen Ausblick auf die Ethik ist hier die ganze Anlage der theoretischen Philosophie bereits mit bestimmt.

Fordert aber das System solchen Zusammenhang, so können auch die einzelnen Kategorien nicht statisch in ihrer logischen Begrenztheit beharren. Sie müssen selbst den Uebergang zur Ethik anbahnen, d. h. sie müssen beweglich werden in der Verschiebung des Problems. Und diese Verschiebung trifft dann natürlich nicht allein den Uebergang zur Ethik, sondern auch genau so sehr den zur Aesthetik und zur Psychologie. Jeder Grundbegriff durchwandert dann eine ganze Skala verschiedener Bedeutungen, oder, wenn man will, auch nur Betonungen, in denen gleichwohl seine ursprüngliche Einheit sich erhalten und ungeschwächt durchklingen muss.

Als Beispiel kann eigentlich jede Kategorie dienen. Bei so einfachen Begriffen wie etwa Einheit und Allheit kann gar kein Zweifel sein. An aller Inhaltlichkeit finden sie sich wieder. Die Ethik bewegt sich ganz in der Korrelation des Einzelnen und der Gemeinschaft. Die Aesthetik nimmt das Einzelne (das Kunstwerk)

als Einziges, Unvertauschbares, eröffnet aber innerhalb seiner selbst eine mannigfaltige Fülle, die ihre Einheit ihrer Abrundung verdankt, d. h. ihrer Geschlossenheit zur Allheit. Für die Psychologie aber ist jeder Inhalt eine Gesamtheit psychischer Momente und zugleich Einheitsbeziehung unter ihnen; wiewohl diese Beziehung eine spezifisch andere ist als die logische.

Noch deutlicher zeigen dasselbe Raum und Zeit; zumal wenn man an ihnen gleich die extremen Gegenglieder des Systems, Logik und Psychologie, gegenüberstellt. In der Logik sind Raum und Zeit Begriffe, Bedingungen oder Gesetze des Objekts als solchen. In der Psychologie sind sie Anschauungsformen, d. h. die psychischen Bedingungen der konkret anschaulichen Vorstellung. Die Einheit der Bildhaftigkeit, die allen Inhalt des Vorstellungsablaufs kennzeichnet, beruht ganz und gar auf der anschaulichen Dimensionalität des Bewusstseins. Nah verwandt dieser psychologischen Bedeutung ist diejenige, welche Raum und Zeit in der Aesthetik haben. Auch hier sind sie Bedingungen des einheitlichen Zusammenschauens einer Mannigfaltigkeit: die Zeit für Musik und Dichtung, der Raum für die optischen Künste. Nur dass hier die Einheitsleistung der Anschauung, das Zusammenschauen, eine ganz anders straffe, und gleichsam absolute ist, als die der psychologisch verstandenen, fluktuierenden Vorstellung. Und darin kommt denn die ästhetische Bedeutung von Raum und Zeit der logisch-begrifflichen wieder einen Schritt näher. Auch das Kunstwerk ist eben Objekt und nicht bloss Objektvorstellung. — Die Ethik bildet das Zwischenglied zwischen der logischen und der ästhetischen Fassung. Indessen sind sowohl Raum als Zeit hier ins Endproblem verschoben und gewissermassen unwesentliche Momente gegenüber der hohen Abstraktheit der reinen Sollensforderung. Die Zeit allenfalls kommt als Dimension der Verwirklichung zu einer spezifisch ethischen Bedeutung. Und in dieser Fassung zeigt sich deutlich der Doppelsinn: einerseits die logische Unendlichkeit der Zeitperspektive, entsprechend der Unendlichkeit der ethischen Aufgabe; andererseits die endlich bildhafte Voraussicht des subjektiv gebundenen Einzelmenschen, in welcher die Fähigkeit der Antizipation und des Vorsatzes wurzelt, zugleich aber die Fallibilität auch des reinsten Willens ihren Grund hat. Raum und Zeit wandeln sich somit von der Logik aus auf die Psychologie zu aus reinen Gesetzen in reine Anschauungen um. Und die ideale, kontinuierliche Linie dieser Bedeutungsverschiebung

würde eine solche der abnehmenden Begrifflichkeit und zugleich der zunehmenden Anschaulichkeit bedeuten.

Um das gleiche noch an einer anderen Kategoriengruppe zu zeigen, sei der Kausalitätsbegriff herausgegriffen. Sein logisches Wesen ist der Gesetzeszusammenhang, nach Cohen das „Urteil des Gesetzes". Dem Prinzipiencharakter des Gesetzes entspricht im Theoretischen die volle, unverbrüchliche, ausnahmslose „Gesetzmässigkeit" des Gegenstandes. Beides verschwindet in der Ethik. Hier giebt es weder das fertige Gesetz noch die ihm entsprechende Gesetzmässigkeit, sondern beides muss erst erschaffen werden, ist Aufgabe. Anstelle der gegebenen Gesetze tritt hier die „Gesetzgebung" auf. Das mit ihr Uebereinstimmende aber ist immer zugleich ein Nichtübereinstimmendes: die Gesetzmässigkeit lässt Raum für die Gesetzwidrigkeit. Die Aesthetik hat überhaupt keine begrifflich fassbaren Gesetze mehr. Um so mehr aber müssen sie im Kunstwerk vorausgesetzt werden. Fassbar ist nur das Uebereinstimmende, Gesetzmässige. Auch der schaffende Künstler kann das Gesetz nur in Form des auf ihm ruhenden Werkes geben. In der Psychologie schliesslich ist weder das Gesetz fassbar oder gebbar, noch stimmt der Gegenstand mit ihm überein. Der Gegenstand selbst wird hier bloss repräsentiert durch ein Vorstellungsbild, und dieses hat andere Gesetze als die des Gegenstandes, nämlich rein subjektive (z. B. Assoziation), die ohne den Anspruch der Objektivität auftreten.

Etwas Analoges liesse sich an der Beharrung und an der Wechselwirkung zeigen. Und am schwerwiegendsten dürfte solche systematische Verschiebung wohl an den Modalitätskategorien sein. Doch bilden diese ein Kapitel für sich und würden in ihrer Durchführung einer allgemeinen Systemdisposition gleichkommen. —

Es gibt aber ausser den in der Logik konstitutiv genommenen Kategorien noch eine Reihe von Grundbegriffen, die sich keiner philosophischen Disziplin besonders zuweisen lassen, sondern offenbar allen gemeinsam sind. Dahin gehört z. B. der Systembegriff, dessen Abwandlungen man geradezu als die Stufen des philosophischen Gedankens ansehen kann. Aber auch solche Begriffe wie Prinzip (Bedingung der Möglichkeit), Form und Methode, haben hier ihren Ort. Vor allem aber charakteristisch für diese systematisch allgemeine Sphäre ist eine Reihe von Korrelationen, die, jede in ihrer Art, das Ganze des Systems durchdrin-

gen und beherrschen, und deren polare Gegensätzlichkeit gewissermassen die Dimensionen eröffnet, in die sich alle besonderen Bestimmungen einzeichnen müssen.

Der Gegensatz von Prinzip und Gegenstand (Bedingung und Bedingtem) bildet eine solche Dimension, die allen Gebieten der Philosophie sowie auch den besonderen Wissenschaften gemeinsam ist. Der hypothetische Aufstieg und der deduktive Abstieg bewegen sich ganz und gar in ihr. Andere gleich schwerwiegende Grundkorrelationen sind: das Rationale und das Irrationale, das Allgemeine und Individuelle, Subjekt und Objekt u. a. Alle hängen miteinander zusammen, sind ohne einander nicht denkbar. Und doch deckt sich keine mit der anderen. Ihre Richtungen schneiden sich in jedem beliebigen Systempunkte.

Die beiden letztgenannten Gegensatzpaare sind die am leichtesten fassbaren, die in ihrer Abwandlung zugänglichsten und instruktivsten. Man begegnet ihnen überall, in der oberflächlichsten wie in der tiefdringendsten Betrachtung. Das Allgemeine und das Individuelle verteilen sich in besonders übersichtlicher Weise an die philosophische Problemkette. Sie bilden das gebotene Beispiel.

Die Logik bringt es überhaupt nicht bis zum wirklich Individuellen. Sie, sowie alle ihr zugehörigen positiven Wissenschaften, zielen auf das Allgemeine ab, auf Gesetze und Gesetzesbegriffe. Selbst das biologische Individuum ist nur ein Mittel zur Erforschung typischer Gattungscharaktere. Die Ethik dagegen zeigt volle Gleichstellung des Individuellen und der Allgemeinheit, des Einzelmenschen und der Gemeinschaft. Wie die Gemeinschaft niemals bloss Mittel sein darf für die Zwecke des Einzelnen, so darf auch sie den Einzelnen niemals bloss als Mittel für die ihrigen ansehen. Gemeinschaft und Einzelmensch müssen beide zugleich Mittel und Zweck füreinander sein. Das Allgemeine und das Individuelle werden also hier gleichwertig. Und in der Durchführung dieses Wertgleichgewichts auf die spezielleren Fragen besteht die Hauptaufgabe der Ethik. In der Aesthetik haben wir das genaue Gegenstück zur Logik. Hier liegt der ganze Nachdruck auf dem Individuellen. Die Einzigkeit und Unwiederholbarkeit des Kunstwerks ist dieses Individuelle. Sogar die allgemeinen Ideen, die das Kunstwerk mit zum Ausdruck bringt, treten hier nicht in Form der Allgemeinheit, sondern in konkreter Einzelheit auf. Gerade der Begriff ist es, der hier nicht zureicht. Nicht er, sondern sein

Gegenstück, das Individuelle, ist hier Methode der zureichenden Fassung und des Ausdrucks. Ueberboten wird dieses Uebergewicht des Individuellen nur noch in der Psychologie. Hier wird das Bewusstsein selbst individuell genommen, als Einzelbewusstsein. Während die Aesthetik es mit einem individuellen Objekt (etwa dem Kunstwerk) zu tun hat, bringt es die Psychologie zum subjektiv Individuellen. Sie zeigt, wie sich die objektiven Inhalte als Gegenstände des Einzelsubjektes darstellen, wobei sie zum Teil ihrer objektiven Allgemeingültigkeit verlustig gehen. — Die systematische Verschiebung der beiden Grundbegriffe geht also in der Weise vor sich: das Allgemeine beginnt in der Logik mit voller Alleinherrschaft, nimmt dann beständig ab und verschwindet in der Psychologie; das Individuelle aber beginnt in der Logik mit vollkommener Unterdrücktheit, steigt aber dann auf bis zur vollen Alleinherrschaft in der Psychologie.

II.

Eine der verantwortlichsten Systemfragen bildet die Verschiebung der vielumstrittenen Korrelation: Subjekt — Objekt. An ihrer inneren Disposition hängt das Problem des systematischen Standpunktes, speziell das des Idealismus und Realismus — mit allen ihren Unterarten. So sehr man sich bemühen mag, die Standpunktfrage über diese Korrelation hinaus zu verlegen, indem sich der Idealismus etwa auf eine ideale Vernunft, der Realismus auf ein intelligibles Sein beruft, man kommt doch niemals aus Begriffsbildungen heraus, deren standpunktliche Aktualität dem alten Widerspiel von Subjekt und Objekt entnommen ist.

Der wissenschaftliche Idealismus hat hier den Ausweg einschlagen wollen, dass er statt des Subjekts einfach die Wissenschaft setzte. Diese ist überindividuell und schon deswegen über alles einzelne Subjekt hinausliegend. Aber die Grenze solcher Abstraktion ist sehr bald erreicht. Schon in der Ethik findet sie sich überschritten. Gerade das Einzelsubjekt muss hier Träger der Verantwortung sein für das, was an Handlung aus ihm entspringt. Der Subjektbegriff wird also bestenfalls logisch vermieden, nicht ethisch; jedenfalls nicht systematisch. Und ebenso steht es mit dem Objektbegriff. Auch er wird durch Auflösung in subjektive Momente — wie der Psychologismus sie will — nicht geschmälert. Die subjektive Inhaltlichkeit ist selbst wiederum ein „Objekt für das Subjekt".

Schon solch ein flüchtiger Ueberblick zeigt, dass die durch alle Systemglieder sich hinziehende Abwandlung von Subjekt und Objekt zugleich eine standpunktliche Abwandlung von Idealismus und Realismus bedeuten muss. So merkwürdig es auf den ersten Blick scheinen mag, dass der Standpunkt nicht einheitlich für das Ganze gelten, sondern zugleich mit den untergeordneten Begriffen sich verschieben sollte, so ist es doch unvermeidlich, es vorerst einmal unbeirrt auf diese Konsequenz ankommen zu lassen. Ein Standpunkt ist sowieso niemals vor der Sache selbst fixierbar. Er kann sich nur an ihr und aus ihr ergeben. Die meisten historisch gewordenen Standpunkte leiden aber an dem Mangel, dass sie im Hinblick auf ein beschränktes Gebiet fixiert wurden, um nachträglich von diesem auf andere übertragen zu werden, für welche sie nicht geschaffen waren. Der Materialismus, der Empirismus, der Sensualismus sind solche im engsten Umkreis berechtigte Standpunkte, sie werden aber falsch, wo sie auf das Ganze der Philosophie übertragen werden. Wenn nun dergleichen Beschränkung auch weder dem Realismus noch dem Idealismus zukommt, so bleibt es doch bestehen, dass lange nicht alle philosophischen Teilgebiete die gleiche Stellung zu ihnen haben. Wie es unmöglich ist, dass der Realitätsanspruch auf irgendeinem Gebiet gänzlich verschwände, so unmöglich ist es auch, den Einschlag der Idealität aus irgendwelchen Inhalten wirklich wegzudeuten. Und dennoch ist sowohl dieser Einschlag als jener Anspruch auf den verschiedenen Stufen des Systems ein durchaus verschiedener, und es lässt sich schon a priori sagen, dass die Einheit des philosophischen Standpunktes, sofern sie das Ganze umfassen soll, sicherlich nicht in irgendeines der alten Schlagworte aufgehen kann, sondern eine durchaus noch gesuchte und unfertige ist — vielleicht gar eine ebenso ewige Aufgabe wie die Systembildung selbst.

Jedenfalls ist hier der Punkt, an welchem die Verschiebung der systembildenden Begriffe für die Standpunktfrage der Philosophie fruchtbar wird. Ob man in ihr eine Abhandlung der alten Subjekt-Objektfrage sehen will, was der systematischen Disposition entspräche, oder unmittelbar eine solche von Idealität und Realität, was dann ein Ausdruck der standpunktlichen Interessiertheit ist, — das bleibt sich in der Sache gleich. Wesentlich für die Untersuchung ist vielmehr der Zusammenhang beider Probleme, ihr Ineinandergreifen, und speziell die Abhängigkeit des letzteren vom ersteren. —

Was nun zunächst die theoretische Seite von Subjekt und Objekt anlangt, so hat hier bereits die Antike eine Terminologie geschaffen, die das Problem reiner fasst als die modernen Umschreibungen: die Korrelation von Denken und Sein. Die Eleatik freilich, die diese Begriffe prägte, machte hier kurzen Prozess: Denken und Sein schliessen alles weitere Verhältnis zueinander prinzipiell aus, weil sie unmittelbar identisch sind. Damit aber ist der gordische Knoten des Erkenntnisproblems bloss zerhauen, nicht gelöst. Der Erkenntnisbegriff fordert geradezu die Unterschiedenheit von Denken und Sein. Erkennen bedeutet nicht einfach Denken, sondern das denkende Ergreifen von etwas. Das Ergriffene kann mit dem Ergreifen selbst nicht identisch sein. Und dennoch muss an der alten Identität etwas Richtiges sein. Denn sie entspricht einer bestimmten Forderung des Erkenntnisproblems: wenn nämlich nichts identisch ist in Denken und Sein, so ist Erkenntnis unmöglich. Es tritt dann der Cartesische Zweifel in Kraft, ob nicht ein böswilliger Gott die Vernunft mit Vorbedacht so eingerichtet habe, dass sie falsch erkennen muss.

Die klassische Lösung dieser Frage hat Kant gegeben. Erkenntnis ist nach ihm freilich nur dann möglich, wenn etwas Identisches in Denken und Sein ist. Aber dieses Identische ist nicht der volle Gegenstand mit seinen unendlichen Bestimmtheiten. Dieser liegt vielmehr als Totalität immer jenseits des Erkannten. Er ist ein „x", ein ewig Unbekanntes, und in diesem Sinne Irrationales. Diese Jenseitigkeit des vollen Gegenstandes ist für den Erkenntnisbegriff wesentlich. Denn sonst würde Erkenntnis keinen Fortgang, keine Dynamik haben; ihre Probleme wären erschöpfbar. Das ist die notwendige Nichtidentität von Denken und Sein. Sie betrifft die Gegenstandsfülle. Dagegen muss das Identische in etwas anderem liegen, und zwar in etwas, dessen Identität für Denken und Sein die Nichtidentität des Gegenstandes nicht aufhebt. Das Identische kann also nur in den Prinzipien liegen. Und man sieht auch leicht, dass dieses die Bedingung ist, unter der allein es Erkenntnis geben kann. Denn wenn die Prinzipien des Erkennens andere sind als die des Seins, so kann ja die Erkenntnis nicht wahr sein. Das ist es, was Kant im obersten Grundsatz ausspricht: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Darin haben wir die kritische Einschränkung der antiken Identität — denn Erfahrung ist Denken, und Gegenstand ist Sein —: nicht

Denken und Sein überhaupt sind identisch, sondern nur ihre Prinzipien. Diese beschränkte Identität ist die genaue Formulierung derjenigen Bedingung, unter der allein es Objekterkenntnis geben kann.

Sind nun Denken und Sein einmal in den Prinzipien identisch, so müssen sie notwendig auch im Prinzip indifferent sein. Das heisst, die Logik muss indifferent sein gegen Idealismus und Realismus. Sie darf keins von beiden sein, weil sie vielmehr beides zugleich sein muss. Unter allen Umständen muss sie die empirische Realität der Gegenstände rechtfertigen. Und wenn sie das, wie bei Kant, durch einen Idealismus der Prinzipien tut, so kann das jedenfalls kein Idealismus des Bewusstseins, kein subjektiver oder egozentrischer sein. Es muss ein überindividueller sein, ein solcher der „Vernunft überhaupt", im Gegensatz zur menschlichen Einzelvernunft. Ein solcher bezieht sich aber genau genommen gar nicht mehr auf das Bewusstsein als solches, sondern auf eine weit höhere Einheit, die vielmehr allem Bewusstsein übergeordnet ist und die sich nur bildlich durch jene Begriffe wiedergeben lässt, die ursprünglich für das Bewusstsein geprägt wurden. Von einem transzendentalen Ich oder Subjekt zu sprechen, oder die Einheit der Prinzipien in eine „Apperzeption" hineinzuverlegen, ist daher ein Verfahren, das von Zweideutigkeiten nicht freibleiben kann. Die Terminologie verführt immer wieder dazu, darunter Subjektivität zu verstehen. Wie denn die Zweideutigkeit im Kantischen Subjektbegriff eben dieser Fehlerquelle entstammte. Auf der Stufe der wissenschaftlichen oder idealen Erkenntnis kann es unmöglich ein Analogon zum Subjekt geben. Es gibt hier nur das Objekt, und zwar als ideales Objekt, nicht als Gegenstand beschränkter Erfahrung, sondern als Gegenstand „möglicher Erfahrung", d. h. ausdrücklich einer solchen, die in keinem Bewusstsein wirklich wird. Und die wahrhafte „synthetische Einheit" dieser reinen Objektivität kann dann unmöglich mehr eine Einheit der Apperzeption sein, sondern es muss eine gleichfalls „objektive Einheit" sein, wie immer ideal sie dem erkennenden Subjekt auch gegenüberstehen mag. Ihre wahre logische Funktion ist die, dass sie der einheitliche Beziehungspunkt von lauter Objektbestimmungen und Objektbeziehungen ist.

Das ist es, was den Idealismus hier, im isoliert Logischen, gewissermassen noch unterhalb der Schwelle problematischer Aktualität zurückhält. Idealismus könnte hier nichts anderes bedeuten als die Einordenbarkeit aller Objektbestimmungen in eine ideale,

etwa wissenschaftliche Vernunft. Diese aber als solche zu aktualisieren, liegt hier keinerlei Nötigung vor. Die Logik lässt sich anstandslos als voller Realismus durchführen — in dem selbstverständlichen Sinn, dass es hier ja keine anderen als reine Objektbestimmungen geben kann. Dass diese, und mit ihnen der ganze Realismus, sich wiederum einem höher gefassten Idealismus einordnen lassen, dafür ist nicht die Logik der systematische Ort. Sie muss Seinslogik sein. Die Abstrahierbarkeit von aller Subjektivität ist ihr Vorzug, gleichsam ihre Problemgrenze. Was aber den logischen Erkenntnisbegriff angeht, so ist dieser nicht an irgendeinen Standpunkt gebunden. Er ist kein Standpunktbegriff. Für ihn kann es schwerlich eine positive Bestimmung geben, die über die Kantische Formulierung der Identität, den „obersten Grundsatz", hinausginge. Die Prinzipien müssen dieselben sein im weitverstandenen Objekt, wie im weitverstandenen Subjekt. Ist diese Bedingung erfüllt, so kann es Erkenntnis geben.

Diese Formel ist rein zu halten von aller metaphysischen Ausdeutung sowie von inhaltlicher Ueberspannung. Sie deckt sich nicht mit der viel anspruchsvolleren Forderung Schellings, die aus ihr einfach eine Identität von Subjekt und Objekt machte, noch auch mit der Hegelschen Identität von Substanz und Subjekt. Die letzteren involvieren unmittelbar die standpunktliche Vorentscheidung, und zwar speziell den absoluten Idealismus. Der Vorzug der einfachen Identität der Prinzipien ist dem gegenüber der, dass in ihr als solcher nichts standpunktlich entschieden und festgelegt wird, sondern vielmehr standpunktliche Deutung aller Art offengehalten wird.

In der Tat ist der oberste Grundsatz Kants so beschaffen, dass jeder Standpunkt ihn zugeben kann, ja ihn notwendig zugestehen muss; denn jeder setzt ihn als unentbehrlich voraus, sofern er es mit dem Erkenntnisproblem aufnimmt. Für die Prinzipien ist es zunächst ganz einerlei, ob sie als Idealprinzipien oder als Realprinzipien zugrunde gelegt werden. Wichtig für den Erkenntnisbegriff ist nur, dass sie zugleich Denk- und Seinsprinzipien sind. Ob man sie mit Platon als ein Sein höherer Ordnung (ὄντως ὄν) ansieht, dem man dann eine Erkenntnis höherer Ordnung gleichsetzt; oder ob man sie mit Leibniz in die ratio sufficiens hineinverlegt, die dann zugleich Realgrund und Erkenntnisgrund ist; oder schliesslich ob man sie mit Kant in einer transzendentalen Apperzeption sucht, die schlechterdings nur ein Sein im Denken gewähr-

leisten kann, — das macht wohl die höchsten standpunktlichen Gegensätze der Philosophie aus. Aber den rein theoretisch gefassten Erkenntnisbegriff verschiebt es nicht mehr.

III.

Das ändert sich aber, sobald man die Fragestellung verschiebt. Der Uebergang zur Ethik aktualisiert die Standpunktfrage. Es ist das Zentralproblem der Ethik, das Freiheitsproblem, welches sie zur Entscheidungsinstanz erhebt.

Um die Sache selbst gleich vorwegzunehmen: kein nichtidealistisches System kann das Problem der Freiheit, als der „Willensfreiheit", auch nur stellen, geschweige denn lösen. Man kann freilich die Freiheit von Hause aus bezweifeln, leugnen, und damit die Ethik überhaupt in Zweifel ziehen. Dieser Zweifel steht aber auf gleicher Stufe mit demjenigen, der in der Logik immer möglich bleibt und der nichts als die Selbstverständlichkeit ausspricht, dass wir keine absoluten Kriterien dafür haben, ob überhaupt es Objekterkenntnis gibt oder nicht. Wie nun eine solche Skepsis die Logik nicht der Verpflichtung überhebt zu untersuchen, unter welchen Bedingungen Erkenntnis möglich wäre, so kann sie auch der Ethik nicht ihre Aufgabe nehmen, die Bedingung zu ermitteln, unter der es Willensfreiheit geben kann.

Das Verhältnis von Subjekt und Objekt selbst verschiebt sich hier. Das Objekt steht dem Subjekt nicht als etwas anderes, von ihm Verschiedenes gegenüber. Das Objekt der Ethik ist vielmehr gerade das Subjekt (Fichte); ihr Gegenstand ist der Mensch (Cohen). Folglich muss auch das Prinzip der Ethik diesem Subjekt immanent sein. Indem es Objektprinzip ist, muss es zugleich Subjektprinzip sein. Die Identität kehrt wieder.

Wie sich im Logischen Sein und Denken gegenüberstehen, so im Ethischen Sollen und Wollen. Und wie dort jene beiden nicht am Gegenstande, sondern nur am Prinzip identisch sein müssen, so auch hier diese. Das Sollen ist der Ausdruck einer prinzipiellen Forderung, und zwar einer objektiv nötigenden. Wenn nun diese nicht im Wollen selbst entsteht, sondern ihm von aussen aufgenötigt wird, so ist das Wollen unfrei, und das Sollen bedeutet Heteronomie. Autonomie und Freiheit des Willens ist also gebunden an die Bedingung, dass das Sollen im Wollen selbst enthalten sei. Das Wollen aber ist die ethische Seite des Subjekts, des Bewusst-

seins. Folglich ist es für die Ethik wesentlich, das Prinzip ins Subjekt hinein zu verlegen. Es muss ein Bewusstseinsprinzip sein. Das ist es, woran sich die Wege der Ethik und Logik scheiden. Die Ethik muss das Subjekt dem Objekt überordnen. Ihre Grundfrage hängt an der Idealität des objektiven Prinzips. Kurz: sie muss Idealismus sein.

Die Geschichte der Ethik zeigt das mit einer Schärfe, die einer systematischen Beweisführung nahe kommt. Alle deterministischen Systeme verlegen das den Willen Bestimmende in etwas ausserhalb des Willens und des Bewusstseins Seiendes. Es ist gleichgültig, ob dieses Aeussere ein Natursein im Sinne des Materialismus oder das Sein einer höheren Substanz im Sinne Spinozas ist. In jedem Falle ist es etwas dem Objekt als solchem, im Unterschiede vom Subjekt, zukommendes. Und diese Ueberordnung des Objekts macht eben die Unfreiheit des Willens und den Determinismus aus. Damit wird die eigentliche Ethik unmöglich. Dennoch liegt in dieser Richtung für die Ethik noch die geringere Gefahr. Systeme dieser Art lehnen die Willensfreiheit wenigstens offen ab und erheben gar nicht den Anspruch, es mit ihr aufzunehmen. Schwerere Gefahren liegen in der umgekehrten Richtung: in der Ueberspannung des Idealismus.

Die geschichtlichen Repräsentanten dieser Richtung sind Fichte und Schelling. Hier wird Willensfreiheit behauptet und verteidigt. Aber was ist aus ihr geworden! Das Bestimmende des Willens wird nicht in den Willen selbst, nicht ins Bewusstsein verlegt, sondern in eine hinter ihm stehende und ihn dirigierende, selbst aber nicht bewusst werdende Aktivität des Subjekts. Dort, wo diese Aktivität ins Bewusstsein eintritt und „bewusst wird", ist sie bereits determiniert. Sie bringt ihre spezifische Direktive mit. Und dem Bewusstsein bleibt nichts übrig, als sie weiter zu verfolgen. Das Bewusstsein selbst freilich durchschaut diese Determiniertheit der in ihm auftauchenden Willensrichtung nicht und hält daher seinen Willen für frei. So kommt es denn freilich zu einem Bewusstsein der Freiheit, nicht aber zu einer Freiheit des Bewusstseins; und folglich zu keiner Willensfreiheit. Die Freiheit fällt hier ganz offenkundig in einen unbewussten Hintergrund des Bewusstseins. Und folglich ist jenes Bewusstsein der Freiheit nur ein Schein der Freiheit. Wie denn Schelling direkt von „erscheinender Freiheit" spricht. Ob man nun nachträglich diesen Bewusstseinshintergrund als absolute Vernunft deutet oder nicht, das

ändert an der Sache nichts. Wenigstens nichts für die Ethik. Es ist daher durchaus nicht zutreffend, solche Systeme als Idealismus zu bezeichnen. Sie sind nicht Idealismus im eigentlichen Sinn. Ein solcher besteht darin, dass die Prinzipien selbst im Bewusstsein gesucht werden. Freilich werden sie auch hier in eine Vernunft hineinverlegt. Diese ist aber nicht die menschliche, sondern eine absolute. Der Idealismus der absoluten Vernunft, oder der „absolute Idealismus", ist aber gar nicht mehr zu unterscheiden vom Realismus des absoluten Seins. Fichte durchschaut diesen Zusammenhang noch nicht. Er glaubt, mit der „reinen Aktivität" noch den Gedanken der Autonomie fortzuführen. Bei Schelling schon wird die Konsequenz erkannt: Freiheit ist nur ein Schein. Die folgerichtige Entwickelung gibt Hegel. Er hat überhaupt keine Ethik mehr. Der Panlogismus hat sie verschlungen.

So stehen sich zwei extreme Richtungen gegenüber: der Materialismus (oder überhaupt Realismus) und der absolute Idealismus. Beide haben das Gemeinsame, dass sie dem Problem der Ethik nicht gerecht werden. Der Realismus sucht die Bestimmung des Willens „diesseits" des Bewusstseins, der absolute Idealismus „jenseits" des Bewusstseins. Keiner von beiden fasst sie dort, wo die Ethik sie verlangt, nämlich „im" Bewusstsein. Von Freiheit aber liesse sich nur im letzteren Falle sprechen. Sie muss durchaus Freiheit des Bewusstseins sein. Der einzige Standpunkt also, der Willensfreiheit gewährleisten kann, ist derjenige, der alles aus dem Bewusstsein selbst ableitet: der im eigentlichen Sinne verstandene Idealismus.

Daher ist Kant der einzige in der ganzen Reihe der grossen Systembildner von Spinoza bis Hegel, der wirklich eine Begründung der Willensfreiheit geben konnte. Die „Autonomie" ist hier nicht die eines Ueberbewussten, auch nicht die eines Unterbewussten, sondern durchaus die des Bewusstseins selbst. Die Vernunft selbst, als praktische (nicht als absolute) ist das Determinierende, das Gesetzgebende. Und da sie ihr Gesetz keinem anderen als sich selbst gibt, so ist es Selbstgesetzgebung. Will man dasselbe noch von anderer Seite, so lässt es sich auch so fassen: das Noumenon (Ding an sich) liegt weder ausser, noch hinter dem Bewusstein; sondern das Bewusstsein selbst, als praktische Vernunft, ist das Noumenon. So stellt sich das Geforderte als wahr heraus: das Prinzip der Ethik — das Sittengesetz — ist, indem es Subjektprinzip ist, zugleich Objektprinzip. Das Objekt der Ethik

nämlich ist der Mensch, das Subjekt; und indem das Prinzip dieses „Subjekt-Objekt“ bestimmt, ist es gleichwohl nirgends anders als im Subjekt angelegt. So ist das als Objekt genommene Subjekt ein sich selbst bestimmendes.

In genau demselben Sinne trifft hier auch die geforderte Identität von Sollen und Wollen zu. Das Sollen tritt nirgends anders auf als im Wollen. Es ist der reine Inhaltsausdruck des Wollens selbst. Aber dieses Enthaltensein des Sollens im Wollen trifft nur „am Prinzip“ zu. Das Sittengesetz ist Inhalt des Sollens wie des Wollens. Aber es trifft in diesem wie in jenem nur das Prinzip, nicht die Durchführung. Was das vernünftige Subjekt „überhaupt“ (d. h. im Prinzip) will, fällt zusammen mit dem, was von ihm „überhaupt“ (im Prinzip) gefordert ist; nicht aber das, was es im einzelnen begehrt, mit dem, was im einzelnen von ihm verlangt wird. Die strenge Analogie zum Logischen stellt sich her. Sollen und Wollen befinden sich in demselben Identitätsverhältnis wie Denken und Sein. Nur das Prinzip ist identisch in ihnen, nicht aber der Gegenstand. Der Gegenstand des Sollens ist ein ewiges Ideal, ewig nichtseiend und unwirklich. Der des Wollens aber, als des empirischen, ist allemal eine Verendlichung, eine Verkürzung dieses Ideals.

Der Identität am Prinzip entspricht also auch hier aufs deutlichste die Nichtidentität am Gegenstande. Nur ist hierbei zweierlei zu beachten, was den Unterschied gegen das Theoretische ausmacht.

Erstens ist hier die Aktualität der Nichtidentität eine ganz andere als im Logischen. Während sie dort nur eine Unfertigkeit, Unvollkommenheit, kurz, eine Schwäche des erkennenden Bewusstseins bedeutete, ist sie für die Ethik ein inhaltlich wesentliches Moment. Das eben macht die Distanz des Sollens gegen das Sein aus, dass es tendiert, strebt, fortschreitet, und dadurch imstande ist, Prinzip eines Willens zu sein. Das Nichthaben (die ἔνδεια Platons) und das Fehlen der Identität mit dem Gesollten hält eben den ἔρως, die Aktivität, lebendig. Hier, im Problem der Durchführung, lässt sich sogar von einer Antinomie von Sollen und Wollen sprechen. Sie fällt zusammen mit der zwischen reinem und empirischem Willen.

Zweitens aber hat auch die Identität hier ein anderes Gepräge. Die logische Identität der Prinzipien war die einfache Formulierung der Bedingung, unter der es Erkenntnis geben kann. Als solche

war sie vollkommen indifferent gegen standpunktliche Ausdeutung. Anders ist es hier. Die ethische Identität des Prinzips von Sollen und Wollen ist die Bedingung der Willensfreiheit. Damit verschiebt sich der Identitätsgedanke. Hier ist er nicht mehr indifferent gegen die Verschiedenheit der Standpunkte. Es muss zu ihm noch eine zweite Bedingung hinzutreten. Diese ist die Idealität des Prinzips. Die Identität ist nur dann die zureichende Bedingung der Freiheit, wenn sie im Sinne des Idealismus verstanden wird. Es genügt nicht, das Wollen im Sollen zu bestimmen, etwa als dessen Teilfunktion. Das ergibt wohl freie Aktivität vor dem Wollen, sowie die erscheinende Freiheit im Bewusstsein, nicht aber die Freiheit des Willens selbst. Diese kommt nur zustande, wenn man umgekehrt das Sollen im Wollen sucht, es in ihm selbst als seine Autonomie, als das selbsterzeugte und selbstauferlegte Gesetz des Wollens aufweist und begründet. Dieser Standpunkt aber ist Idealismus.

Die ethische Identität also begründet Willensfreiheit nur als idealistische Identität. Und vorausgesetzt, dass sie sich aus dem Faktum des ethischen Problems als notwendig erweist, so enthält sie, als Gegenstück zur logischen Indifferenz, deren Korrektiv, ihre nachträgliche standpunktliche Prägung.

IV.

Die Aesthetik ist das standpunktlich schwierigste Gebiet. Sie macht eine Reihe neuer Beziehungen von Subjekt und Objekt notwendig. Aber sie gibt nicht die Mittel zu ihrer begrifflichen Fassung an die Hand. In die ästhetische Subjektivität geht alle andere Subjektform mit ein. Sie ist sowohl Erkenntnis als Wollen. Und doch ist sie, genau besehen, keins von beiden. Ihre Eigentümlichkeit geht nicht in ihnen auf. Sie ist ein Drittes, eine neue Subjektprägung, für die sich aber nicht leicht ein einheitlicher Begriff einstellt. In ihr ist Urteil und Schaffen zugleich; das unmittelbare Anzeichen aber, das sie von anderen Bewusstseinsmomenten unterscheidet, ist sichtlich ein Gefühlsmoment. Dennoch lässt sich schwerlich die inhaltliche Weite des Aesthetischen dem Gefühl als solchem zuschreiben.

Und ähnlich unfassbar ist das ästhetische Objekt. Es ist sowohl Sein als Sollen, es vereinigt sie beide (Cohen). Und doch ist es als solches keines von beiden. Es ist mehr als sie. Aber

was ist dieses „Mehr"? Worin liegt es? Es ist sehr leicht, dafür irgendeine empirische Erscheinungsform des Aesthetischen einzusetzen, etwa das Kunstwerk. Aber das ist nur ein Beispiel. Die ästhetische Welt ist viel weiter als die des bewussten Kunstschaffens. Sie umfasst das Ganze der Natur und des Geistes mit allen seinen Zweigen und Erscheinungsformen. Ja, genau genommen, kann es nichts geben, was nicht neben seiner theoretischen und praktischen auch eine ästhetische Seite hätte. Das Kunstwerk ist nur der typische Repräsentant des ästhetischen Objekts, weil in ihm das Aesthetische bewusst hervorgekehrt und zum alleinigen Zweck gemacht ist.

Wie steht nun das ästhetisch Subjektive seinem Objekt gegenüber? Gibt es auch hier einen Identitätspunkt? Etwa auch am Prinzip? Hieran hängt die Standpunktfrage. Aber an diesem Punkt setzt der grosse Unterschied gegen das Ethische und Logische ein: es ist kaum möglich, von einem Prinzip des Aesthetischen zu sprechen, denn wir kennen ein solches Prinzip nicht. Und es liegt in der Eigentümlichkeit des Aesthetischen, dass wir es nicht kennen können. Wir können Gesetze nur in Form der Allgemeinheit und des Begriffes fassen. Aesthetische Gesetze aber sind nicht allgemein, sondern individuell; d. h. jeder einzelne ästhetische Gegenstand hat sein besonderes Gesetz, das nicht mit dem eines zweiten zusammenfallen kann. Der ästhetische Gegenstand selbst ist etwas Individuelles, Einziges, — und zwar das nicht als Ding, als Seiendes, sondern speziell als ästhetisches Objekt. Seine Individualität kann daher nicht dem blossen hic et nunc, als dem theoretischen principium individuationis, zugeschrieben werden. Sie muss durchaus in der Komplexheit des Gesetzes selbst mit enthalten sein. Dieses muss dann aber notwendig ein unendlich kompliziertes sein. Somit ist es in seiner Eigentümlichkeit als Gesetz jedenfalls nicht erkennbar.

Hier liegt der Grund für die Kantische These, es gebe kein objektives Gesetz der Aesthetik. Diese These bedeutet nicht, das Schöne habe gar kein objektives Gesetz, sondern nur: das Bewusstsein bringt es nicht zur Erkenntnis dieses Gesetzes. Es hat nur sein subjektives Prinzip der Beurteilung, welches rein gefühlsmässig in ihm sich kundtut. Das objektive Prinzip bleibt ihm ebenso verborgen, wie die Totalität der Bedingungen des theoretischen Gegenstandes. Nur mit dem Unterschiede, dass in dem letzteren schon der geringste Bruchteil dieser Totalität eine Gesetzeserkenntnis

(wenn auch eine unvollkommene) sein kann, — am ästhetischen Gegenstande aber nicht; denn das Gesetz des letzteren hat sein Wesen gerade in der spezifischen Komplizierung seiner Momente. Es ist unendliches, individuelles, irrationales Gesetz.

Wendet man nun dieses auf die Subjekt-Objektfrage an, so sieht man, dass es unmöglich ist, hier von einer Identität der Prinzipien zu sprechen. Den Grund dafür darf man freilich nicht einfach darin erblicken, dass die objektiven Prinzipien uns nicht fassbar sind. Denn das Gleiche lässt sich in gewissem Sinne auch von den logischen Prinzipien sagen. Auch diese werden immer nur annäherungsweise bestimmt durch die Begriffe, in welche wir sie zu fassen suchen. Dennoch ist die Unerreichbarkeit dort etwas ganz anderes wie hier. Dort ist das Erkenntnismittel, der Begriff, doch homogen den gesuchten Prinzipien. Er ist gleich ihnen Allgemeinheit. Daher die fortschreitende Annäherung. Daher auch lässt sich dort die Bedingung objektiver Erkenntnis mit Recht in derselben Richtung suchen, wie die Prinzipien des Seins, also letzterdings in einer Identität mit diesen. In der Aesthetik dagegen gibt es auf der Seite des Subjekts nichts, was einer Prinzipienerkenntnis entgegen käme. Alle Versuche solchen Entgegenkommens sind sekundär und nicht mehr ästhetischer, sondern theoretischer Art, sie gehören nicht dem Kunstschaffen, sondern der Kunsttheorie an. Auch kommen sie keineswegs bis auf die eigentümlich ästhetischen, individuellen Gesetze, sondern nur bis zu allgemeinen. Zwischen diesen und jenen aber bleibt ewig unüberwunden die Kluft, die Theorie und künstlerisches Schaffen scheidet. Man muss folglich wohl annehmen, dass die subjektiven Gesetze der ästhetischen Anschauung nicht identisch sind mit denen des ästhetischen Gegenstandes, des Objekts. Jedenfalls gibt es im ästhetischen Bewusstsein nicht nur kein eigentliches Gesetzesbewusstsein, sondern auch überhaupt keinerlei Ansätze zu einem solchen. Die ästhetische Anschauung kommt vielmehr ganz ohne Gesetzeserkenntnis, ja man möchte sagen, im Gegensatz zu ihr zustande. Es bleibt also wenigstens die Möglichkeit offen, dass die subjektiven Bedingungen in ganz anderer Richtung liegen als die objektiven.

Irgendein Identitätspunkt muss aber doch auch hier vorhanden sein. Sonst würde das ästhetische Urteil gar nicht das Objekt betreffen, über welches es urteilt. Damit aber würde auch der Anspruch der Allgemeingültigkeit illusorisch, mit dem jedes ästhe-

tische Urteil auftritt. Worin aber soll die Identität liegen, wenn sie in den Prinzipien nicht liegen kann? Es bleibt nur die eine Möglichkeit übrig: sie muss im Gegenstande selbst, im ästhetischen concretum liegen.

Es scheint kaum möglich, ein Verhältnis von Subjekt und Objekt am Gegenstande zu suchen, das sich an den Prinzipien nicht aufzeigen lässt. Indessen ist es nur die theoretische Denkweise, die sich gegen diese Konsequenz auflehnt, weil sie begrifflich ist. Aesthetische Erkenntnis aber ist anschaulich; sie ist das typisch Unbegriffliche, ein Gegenstandsbewusstsein, das nicht zergliedert, nicht über Gründe und Bedingungen Rechenschaft gibt. Ihr ist das volle concretum, die ganze Inhaltsfülle, in der Einheit einer Schau gegeben. Und nur diese Einheit der Anschauung macht auch die Absolutheit, d. h. die durch keinerlei sekundäre, gedankliche Kriterien zu beirrende Eigentümlichkeit des gefühlsmässigen Urteils möglich. Die bekannte Unmöglichkeit, ein ästhetisches Urteil begrifflich zu begründen, deckt sich vollkommen mit der Unmöglichkeit, den Reichtum einer ästhetischen Intuition zu explizieren. Die ungeheure inhaltliche Ueberlegenheit der intuitiven Totalansicht über alles gedankliche Erkennen ist es, welche die vollkommene Inkommensurabilität der theoretischen und der ästhetischen Stellung des Subjekts zum Objekt erkennen lässt. Jene ist ein teilweises, diese ein vollständiges Erkennen. Vollständige Erkenntnis aber ist Identität von Bewusstseinsinhalt und Gegenstand, von Subjekt und Objekt. Das ist kein Widerspruch gegen den Satz von der ewigen Unfertigkeit unserer Naturerkenntnis. Denn das ästhetische Objekt ist nicht Naturding. Und wenn es auch mit seiner Konkretheit an natürliche Dinghaftigkeit gebunden ist, so ist doch das, was in ihm das eigentlich Aesthetische ausmacht, niemals identisch mit dem, was etwa den Wissenschaftsgegenstand an ihm ausmachen würde.

So wird es „möglich", dass der ästhetische Gegenstand nicht mehr ist als der Anschauungsinhalt. Dass dieses restlose Aufgehen aber auch vom ästhetischen Sachverhalt „notwendig" gefordert ist, ergibt sich daraus, dass ästhetische Anschauung ja nicht nur die Bewusstseinshaltung des Betrachtenden, sondern auch die des Schaffenden charakterisiert. Der Schaffende aber erzeugt ja erst durch seine Bewusstseinstätigkeit das ästhetische Objekt. Folglich kann in diesem, sofern es als Kunstwerk unter seinen Händen

zu allererst entsteht, nicht mehr enthalten sein als in der künstlerischen Konzeption. Diese aber ist die ursprüngliche ästhetische Anschauung.

Es fragt sich nun noch, wie die ästhetische Identität sich zur logischen und ethischen verhält, und was für Konsequenzen sich aus ihr für die Standpunktfrage ergeben. Die logische Identität war indifferent gegen Idealismus und Realismus; die ethische konnte nur als Idealität für das Problem zureichen. Die ästhetische Identität nun teilt offenbar den Indifferenzcharakter der logischen, so diametral verschieden sie auch dem Inhalte nach von ihr sein mag. Ob dasjenige, was das Geschmacksurteil bestimmt, im Objekt oder im Subjekt liegt, ist für das Zustandekommen des Urteils, sowie für seine Unabhängigkeit vom theoretischen und moralischen Urteil vollkommen gleichgültig. Wichtig ist hier nur, dass überhaupt Identität statthat, und zwar am vollen concretum, nicht am Prinzip. Die Freiheit des Schaffens, von der man im Aesthetischen spricht, bedeutet nur die Unabhängigkeit der anschaulichen Konzeption von logisch-ethischer Erkenntnis, nicht aber das Geben des Gesetzes durch das Bewusstsein, wie im Ethischen. Das Gesetz gerade bleibt hier überhaupt verborgen. Sogar der Künstler gibt niemals das Gesetz selbst, sondern immer nur den ästhetischen Gegenstand — unmittelbar, ohne Rechenschaft über seine Bedingungen. Das Prinzip kommt nie anders als am concretum zum Vorschein. Notwendig idealistisch ist aber nur solche Freiheit, die bewusstes Geben des Gesetzes bedeutet.

V.

Es würde nun noch erfordern, die Psychologie auf ihre Stellung von Subjekt und Objekt hin zu betrachten. Aber diese Forderung lässt wenig genug Spielraum, sobald man überlegt, dass Psychologie es ausdrücklich mit dem Bewusstsein als solchem zu tun hat, also aus der Betrachtung der Subjektivität gar nicht heraustritt. Es kann sich also hier um ein eigentliches Verhältnis zum Objekt gar nicht handeln. Psychologie nimmt es mit dem Erlebnis als solchem auf, dem subjektiven Inhalt — ganz unabhängig davon, ob dieser auf Objektivität Anspruch hat oder nicht, d. h. ob er z. B. einen logisch-wissenschaftlichen Sachverhalt repräsentiert oder nicht. Tatsächlich repräsentiert er einen solchen niemals, d. h. niemals rein, niemals in seiner Eigentümlichkeit und Strenge.

So herrscht denn hier von Hause aus totale Nichtidentität von Subjekt und Objekt. Die Empfindung, Anschauung, Vorstellung, Meinung sind durchaus unvergleichlich mit dem logischen Gegenstande. Aber dieser höchsten Differenz von Subjekt und Objekt tritt andererseits eine totale Identität gegenüber, sobald man statt des logischen das psychologische Objekt setzt. Dieses tritt aus der Subjektivität gar nicht heraus. Es ist der Subjektsinhalt als solcher. Es ist, wie Lipps sagt, dasjenige, was das Bewusstsein sich denkend, oder vielmehr meinend, gegenüberstellt, — also vollkommen sein Produkt, sein Eigentum.

Den letzteren, immanent psychologischen Gesichtspunkt könnte man vielleicht als reinsten, totalen Idealismus bezeichnen, wenn er nicht so vollkommen nichtssagend und tautologisch wäre. In ihm ist die Identität erfüllt, sowohl an den Prinzipien, als am Gegenstande. Aber sie ist bedeutungslos, weil sie reines idem per idem ist. Somit involviert sie denn auch keinen subjektiven Idealismus, — genau so wenig, als sich sagen lässt, die totale Nichtidentität des psychologischen Subjektsinhalts und des logischen Objektes involviere den logischen Realismus. Die Psychologie ist vielmehr ihrer ganzen, immanenten Bewusstseinseinstellung gemäss durchaus standpunktlos, oder indifferent gegen standpunktliche Deutung. —

Blickt man nun die ganze Abwandlung der Subjekt-Objektfrage entlang, so fällt sofort auf, dass Logik und Psychologie streng korrelativ zueinander stehen. Sie sind einerseits Extreme und stehen als solche polar zueinander. Andererseits aber sind sie einander verwandt durch den Charakter standpunktlicher Immanenz. Reine Logik betrachtet bloss das Objekt in sich, ohne das eigentliche Subjekt heranzuziehen. Psychologie behandelt die Subjektivität rein in sich, ohne die Beziehung zum eigentlichen, logischen Objekt. In beiden also fehlt die Aktualität der Relation von Subjekt und Objekt. Nur im Aktuellnehmen dieser Relation liegt aber die Standpunktfrage von Idealismus und Realismus. So kann es nicht wunder nehmen, dass Logik und Psychologie durchaus indifferent gegen standpunktliche Gegensätze sind.

Denkt man sich nun beide vereinigt zu einer Erkenntnistheorie, die zugleich Erkenntnislogik und Erkenntnispsychologie wäre, so bekommen wir erst eigentlich die theoretische Zusammenspannung von Subjekt und Objekt. Auf sie bezieht sich die

aktuelle Frage von Denken und Sein, mit der wir begannen (Abschnitt II). Und in ihr liegt jene Identität der Prinzipien, welche die Bedingung der Erkenntnis ist. Aber die Indifferenz dieser Identität gegen Idealismus und Realismus ist eine andere als die der immanenten Objektslogik (Logik des Seins) und der immanenten Subjektspsychologie (Psychologie des Denkens). Die beiden letzteren sind indifferent, weil in ihnen überhaupt keine Beziehung von Subjekt und Objekt stattfindet. Die Erkenntnistheorie dagegen ist es, weil sie mehr als eine Beziehung von Subjekt und Objekt möglich macht. Stehen also jene beiden ausserhalb und gleichsam diesseits der Subjekt-Objektfrage, so steht diese oberhalb oder jenseits von ihr. Jene sind keines bestimmten philosophischen Standpunktes fähig, diese ist jedes Standpunktes mächtig.

Zu dieser Erkenntnislehre nun bildet die Aesthetik das genaue Gegenstück. Das Gemeinsame liegt darin, dass auch in ihr die Relation von Subjekt und Objekt wesentlich ist und auf eine Identität hinausführt, welche genau in dem gleichen Sinne, wie die erkenntnistheoretische, indifferent ist. Der Gegensatz aber liegt darin, dass die Identität hier nicht die Prinzipien, sondern das auf ihnen ruhende concretum selbst betrifft. Die äussersten Gegensätze der Erkenntnisart, die begriffliche und die anschauliche, haben hier ihren Berührungspunkt. Und gewissermassen kommt er hier nicht „trotz" der Gegensätzlichkeit zustande, sondern geradezu „durch" sie. Anders dagegen verhält sich das mittlere Glied zwischen diesen zwei sich berührenden Gegensätzen: die Ethik.

Die Behandlung der Idealismusfrage gestattet eine andere Disposition, als sie das System auf Grund seiner inhaltlichen Rücksichten zeigt. In ihrer Stellung zur Subjekt-Objektfrage bilden Aesthetik und Erkenntnistheorie wiederum eine höhere Einheit, die Einheit derjenigen Indifferenz, die jeden Standpunkt (wenigstens im Prinzip) zulässt. Ihnen steht als gemeinsamer Gegensatz die Ethik gegenüber, als derjenige Systempunkt, an welchem diese Indifferenz aufgehoben wird. Die Ethik enthält das einzige Problem, an dem sich die Standpunkte scheiden in einen zureichenden und einen unzureichenden: das Freiheitsproblem. Der Idealismus reicht zu, Willensfreiheit zu begründen, der Realismus nicht.

Und dieser eine Systempunkt würde hinreichen, den Standpunkt des ganzen Systems einheitlich zu bestimmen. Der Bestimmung, die er gibt, steht ja von seiten der anderen Disziplinen kein Widerstand entgegen; das bedeutet es gerade, dass sie indifferent

sind. Nur darf dabei nicht vergessen werden, dass diese Entscheidung eine ewig hypothetische ist. Denn das ethische Problem selbst ist ein ewig ungelöstes. Die Frage: Freiheit oder Unfreiheit, hängt noch an anderen Rücksichten als denen des Standpunktes. Solange aber hierin keine Gewissheit ist, muss auch notwendig die Standpunktfrage der Philosophie ungelöst und ferneren Evolutionen offen bleiben. Sie teilt somit das allgemeine Schicksal aller systematischen Grundprobleme. Sie ist nie abgeschlossen und fertig, und die in ihr gangbaren Bestimmtheiten dürfen nie einfach vorausgesetzt und hingenommen werden. Sie wollen an jedem neuen Problem neu untersucht und errungen werden.